شخصية الرسول محمد
عليه الصلاة والسلام
في التراث الصوفي

أ. د. ابواليزيد العجمي*

تمهيد

الحديث عن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في التصوف الإسلامي هو حديث عن جزء هام من عقيدة الصوفي المسلم - أيا كان نوع تصوفه - الأمر الذي جعل بعض الباحثين يرى أن الحديث عن التوحيد وحب الرسول صلى الله عليه وسلم معلمان يميزان التصوف الإسلامي عن غيره .(١) إذ هما عقيدة الصوفي تجاه ربه سبحانه ، وتجاه نبيه صلى الله عليه وسلم . من هنا كان الارتباط القوي بين مفهوم التوحيد عند الصوفية وحديثهم عن شخصية الرسول الكريم ، ولما كان هذا المفهوم يختلف عند أصحاب التصوف السني عنه عند أصحاب التصوف الفلسفي ، كان من الضروري أن نشير إلى مفهوم التوحيد عند الصوفية باعتباره المؤثر في حديثهم عن شخصية الرسول .

في التصوف السني

عرف الصوفية بأنهم أرباب التوحيد ، وميز ابن تيمية بينهم في وصفهم هذا وبين المعتزلة في الوصف نفسه حيث ذكر قولا لأبي علي الكاتب - توفي بعد الأربعين والثلاثمائة - المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطأوا ، والصوفية

---

*- الأستاذ المشارك بقسم مقارنة الأديان بكلية أصول الدين .

تزهوه من حيث العلم فأصابوا . قلت .(ابن تيمية): « العلم في لسان الصوفية ووصاياهم كثيرا ما يريدون به الشريعة » (٢) وهنا يجدر بنا أن نشير إلى بعض سمات فهمهم وحديثهم عن التوحيد :

أولا : حرص أصحاب التصوف السني على بيان فهمهم للتوحيد بما يوافق أهل السنة والجماعة وبمنهج يختلف عن منهج المتكلمين ، والذين كتبوا عن التصوف مؤرخين له مثل السراج الطوسي (٣٧٨هـ) والكلاباذي (٣٨٠هـ) والسلمي (٤١٢هـ) والقشيري (٤٦٥هـ) أوضحوا هذا الأمر ذاكرين أقوال الصوفية في التوحيد وما يتصل به من مسائل ، وحتى حين وجد التيار الفلسفي في بدايته وقبيل ابن عربي ظل التصوف السني حريصا على ضبط فهمه للتوحيد بحقائق الشرع كما تجلى ذلك في كتابات (٣) الجيلاني مؤسس أول طريقة صوفية منظمة (٥٦١هـ) وقد كان القشيري أكثر هؤلاء جمعا وتركيزا راداً بذلك على بدايات التفلسف التي كانت قد وجدت في عصره كما يذكر ذلك في مقدمة رسالته ، يقول القشيري : « اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فية تمثيل ولا تعطيل .... قال سيد هذه الطريقة الجنيد (٢٩٨هـ) رحمه الله : « التوحيد إفراد القدم من الحدث » (٤) ويورد أقولا للصوفية تؤكد ما أشار إليه .

ثانيا : خضعت أقوالهم في التوحيد لرصد ومناقشة من أكثر الناس بعدا عن محاباة الصوفية ، حيث محض ابن تيمية (٧٢٨هـ) جزءا كبيرا من كتاب له ، عرض فيه ما حكاه القشيري عن عقيدة القوم ، وما أورده من أقوالهم ، واتفق معه في كونهم على عقيدة السلف وأهل السنة ، وأثنى على التزامهم بربط أمورهم بالشرع ، وأورد ابن تيمية لشيوخ التصوف السني - وهو يسميهم بالمحققين - أقوالا أخرى تدعم ما قاله القشيري ، ويخلص ابن تيمية من ذلك إلى

نبذ عقائد من انحرف عن هذا السمت ، ويعني بهم أصحاب التصوف الفلسفي . وإن كان ابن تيمية يخالف القشيري من حيث إنه يرى أن القوم ليسوا بمتكلمين ولا على مناهجهم ، ويفيض في شرح هذا الأمر .(٥)

ثالثا : تحدث القوم - وهم بصدد حديثهم عن جوانب عقيدتهم - عن معنى القرب ومعنى المحبة ، كما تحدثوا عن الفناء الذي هو مزلة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفي فيه أو تزل قدمه (٦)، لكنهم في كل ذلك ضبطوا دلالات هذه الألفاظ بالنص حيث يوجد كما في الآيات التي تتحدث عن قرب الله من عباده من غير تشبيه بخلقه ، والآيات التي تتحدث عن حب الله لخلقه وحبهم له سبحانه فإذا جاء حديثهم عن الفناء جاء مضبوطا بمعاني آيات قرآنية أو أحاديث قدسية مثل « لايزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.... » (٧) ، ولذا حددوا الفناء بأنه فناء عن إرادة ما سوى الله ، أو فناء عن شهود ما سوى الله ، وفطنوا إلى خطر أن يقولوا بالفناء عن وجود السوي ، كما حدث عند غيرهم (٨) .

ولعل هذا الالتزام هو الذي جعل ابن تيمية في عديد من كتبه ، ومن بعده ابن قيم الجوزية يفيضان في امتداح فهم محققي المشايخ لمعنى التوحيد ومعنى القرب ومعنى المحبة ، ومعنى الفناء ، حيث جاء فهمهم لهذا كله متطابقا مع النص الشرعي ، ومع فهم السلف وأهل السنة لذلك (٩) .

في التصوف الفلسفي

بدأ الأمر بتأثر بعض الصوفية بالأفكار الفلسفية التي أحدثت ما سماه البعض شطحا ، وما سماه البعض بداية نظرية في تفسير الوجود (١٠)، وعند كليهما فالأمر جديد على ما كان عند السابقين حين تحدثوا عن التوحيد ، ولعل الحلاج (ت :٣٠٩هـ) أبرز من تجلت فيه هذه البداية وإن عاصره أو سبقه بقليل من قال بمثل ما قال كالبسطامي (ت :٢٦١هـ) وغيره ، وأثرت هذه البداية ونمت

حتى وجدت ظاهرة لدى أصحاب وحدة الوجود . ومما نسب إلى الحلاج قوله : «تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ،وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو » (١١) وقد اتهم الحلاج باتهامات فكرية وسياسية ، ودار حول الرأي فيه جدل قديم امتد إلى عصرنا هذا لكن - وبعيدا عن حكم جازم في الأمر ـ نشير إلى :

١- كان لقول الحلاج بعبارات تفيد الحلول - ولو المجازي كما يرى البعض - أثره السيء لشيوعها ، ولاستقصاء الكثير منها على التأويل الذي يجعلها مجازية حتى قال الجنيد (٢٩٨هـ) إن خطأ الحلاج لا يسده إلا رأسه .

٢- كان الأثر الأجنبي واضحا في مفهوم التوحيد عنده ، فلم يكن حديثه عن الفناء مقبولا عند عامة المسلمين وخاصتهم .

٣- كانت أقوال الحلاج سواء في الفناء - وإن كان ليس من أصحاب وحدة الوجود ـ أوفي وحدة الأديان أو في الحقيقة المحمدية ،طريقا إلى ما ظهر جليا في التصوف الفلسفي الذي يعرف بتصوف وحدة الوجود حيث أخذ مفهوم التوحيد عندهم معنى خاصا ، أثر في حديثهم عن شخصية الرسول وما رتبوه على هذا من عقائد .

وحدة الوجود

من المقرر فى ضوء ما سبقت الإشارة إليه أن الحلاج كان نقطة انطلاق لأصحاب مذهب وحدة الوجود ، وأن هذه النظرية الفلسفية فى تفسير الوجود مدينة

لأفكار الحلاج بشكل أو بآخر وهذا ما يشير إليه نيكلسون بعد أن تحدث عن رفض المسلمين لفكر الحلاج ، بقول : " ومع كل هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج بدين لايمكن تقديره ؛ فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون هو الذى أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه انقلابا عظيما : أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة ، أو مبدأ التغاير فى في الوحدة " (١٢)

و من المقرر كذلك أن هذا المذهب أندلسي ولم ينتقل إلى المشرق إلا على يد ابن عربى وابن سبعين الذين استقربهما المطاف فى الشرق حيث نشرا تعاليم هذا التصوف (١٣)

و هذه الحقيقة هى ما يؤكدها بحث أسين بلاثيوس عن ابن مسرة ومدرسته حيث تتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربى والتى كانت تنحو نحو وحدة الوجود فى الأندلس ، وقد أظهر هذا البحث أثر ابن مسرة (ت ٣١٩هـ) في صوفية كثيرين في الأندلس بخاصة مما جعل مدرسته يمتد أثرها ليصل إلى ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) الفيلسوف الأندلسي الذى ظهر على يده مذهب وحدة الوجود فى صورته الكاملة . (١٤)

** و وحدة الوجود تعني - عند أصحابها - أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله فهو وجود واحد ، وأما ما نراه من الكثرة المشاهدة فى هذا العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة ، " على أنه من أصحاب وحدة الوجود كابن عربى من يفسح المجال للقول بوجود الممكنات والمخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ويمضى فى ذلك إلي الحد الذى يجعله لايثبت إلا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين " (١٥)

ولأن من قالوا بهذه العقيدة أمثال ابن عربى وابن سبعين والجيلي متفقون فى أصل المذهب وإن اختلفت تفسيراتهم للعلاقة بين الوحدة والكثرة ، ولأنهم متفقون فيما رتبوه على هذه العقيدة من عقائد مثل ، وحدة لأديان والحقيقة

المحمدية ، وان اختلفت بعض الأسماء ، أقول لهذه الأسباب التى نشير إليها عند شيخهم ابن عربى دلالة على ما إليه نقصد .

وحدة الوجود عند ابن عربى (ت ٦٣٨هـ)

هى تعنى عنده - كغيره - أن الحقيقة الوجودية واحدة وأن الكثرة المشاهدة وهم من الحس الذى يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية ، وهذا هو العقل القاصر ، أما الحقيقة فهى أنهما شى واحد والتفرقة بينهما اعتبارية .

و عنده أن وجود المحدث هو عين وجود القديم " ومن أسمائه الحسنى العلى ، على من ؟ وما ثم إلا هو . وعن ماذا ؟ وما هو إلا هو فعلوه لنفسه وهو عين الموجودات فالمسمى محدثات هى العلية لذاته ، وليست إلا هو ... هو عين مابطن وهو عين ما ظهر ، وما ثم من يراه غيره ، وما ثم من ينطق عنه سواه ، وهو المسمى أبو سعيد الخراز وغير ذلك من الأسماء المحدثات .

وهذا ما عبر عنه بقوله : " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"(١٦).

** وهو - كغيره من أصحاب الوجود - لايؤمن بأن العالم خلق من عدم فى زمان ، وذلك حتى لايناقضوا فكرتهم فى الحقيقة الوجودية الواحدة ، ولذا يفسر استخدامه للفظ الممكنات استخداما خاصا حيث يرى إنه ليس معناها الممكن المتغير الحادث في مقابل الواجب ، بل معناها أنها أعيان ثابتة ، ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد أن توجد بالفعل ، وهي بهذا ضرورية الوجود وإن كان وجودها بغيرها(١٧) . " ثم السر الذى فوق هذا فى هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصورة ما هى عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها " (١٨)

** وعن حكمة وجود المخلوقات يتحدث بما يفيد تأثره بنظرية الفيض ،

وأثر الحلاج في طس الخلق واضح فيه كذلك ، ذلك لأنه (ابن عربي) يقول بالفيض الذى يعنى ان الله يبرز الأشياء من الوجود العلمى إلى الوجود العينى ، وهذا هو التجلى الالهى الدائم الذى لم يزل ولايزال وظهور الحق فى كل آن فيما لايحصى عدده من الصور (١٩)

و يوضح ابن عربى هذه الحكمة من خلال تفسيره للحديث القدسى : «كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فعرفونى » بمعنى أن الحق تعالى أراد أن يعرف فخلق الخلق والإنسان جميعا ليرى نفسه في صورة تتجلى فيها أسماؤه وصفاته ، أو ليرى تعينات أسمائه فى مرآة العالم والوجود الخارجى ، فظهر فى الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذى عليه ، وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها، بل فى تقييدها وتعيينها .(٢٠) فاذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق واذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق (٢١)

** وهذا الذى أشرنا إليه من حديثه عن مذهبه فى الفصوص أو الفتوحات هو ماعناه حين تحدث عن الفناء وقسمه إلى سبع درجات ومراحل تبدأ بالفناء عن المعصية وتمر بالفناء عن أفعال الخلق بإنكار نسبتها الأصلية إلى الانسان باعتبار أن الفضل اولا وأخيرا لله . ثم يتحدث عن الفناء عن الصفات المخلوقة، ويسوى هنا بين الرائى والمرئى إذ لايمكن فى نظره التمييز بين الخالق والمخلوق ، ثم الفناء عن الذات ، والفناء عن الكون كله ، والفناء بالله عما سوى الله ، ثم الفناء عن صفات الله ومتعلقاتها ، ويقول إن هذا يحدث إذا شوهد نفس ظهور العالم بالنسبة للذات الإلهية (٢٢)

و على أساس مذهب وحدة الوجود قال ابن عربى بالانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية - كما سيجئ - وقال كذلك بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالانسان الكامل باعتبار أنه مصدر كل الأديان ، كذلك قال بأن العالم كله

خير فى ذاته بما فى ذك الشرك والمعاصى لأنها لاتعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الالهى " أما ما يسميه الناس شرا ، فهو فى نظرهم عدم محض أى عدم وجود صفات إيجابية ، فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس فى طبيعته تقابل ، والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده قاصر على عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها"(٢٣)

و بابن عربى تأثر كثيرون : فلاسفة كالجيلى (ت٨٣٢هـ) وشعراء أمثال فخر الدين العراقى (ت ٦٩٦هـ) وأوحد الدين الكرماني (ت٦٩٧هـ) وعبدالرحمن الجامي (ت٨٩٨هـ) وهم من شعراء الفرس ، كما تأثر به كثير من المتأخرين أمثال عبد الغني النابلسى (ت ١١٤٣هـ) والأمير عبد القادر الجزائرى (ت١٨٨٣م) الأمر الذى جعل لمذهبه هذا استنفاراً للعلماء فى فترات تاريخية متلاحقه لدراسته ونقده (٢٤)

موقف العلماء من عقيدة وحدة الوجود

منطقى أن يهب كثير من علماء الأمة للرد على عقيدة تسوى سيد الخالق والمخلوق فتخالف بذلك إجماع المسلمين ، كما تخالف نصوص الكتاب والسنة وبخاصة أن محققى الصوفية قالوا بالفناء فى التوحيد دون أن يوقعهم ذلك فى ساحة وحدة الوجود ، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) كان من أكثر العلماء حربا على هذه العقيدة وما ترتب عليها من فاسد العقائد التى توارثها بعض الناس عن أصحابها ، فقد انتقد فناء أصحاب هذه العقيدة بأنه فناء أهل الضلال والالحاد لأنهم يقولون : لاموجود إلا الله ، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق فلا فرق بين الرب والعبد (٢٥)

" وهؤ لاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لا يشهدون بأنهم عباد ، لا بمعني أنهم معبَّدون ، ولابمعنى أنهم عابدون ، إذ يشهدون أنفسهم هى الحق ، كما صرح بذلك طواغيتهم كابن

عربى"(٢٦)

و يتولى تفنيد آرائهم وبيان تناقضهم لأنهم يقولون مثلا : أخطأ النصارى فى كذا فيقول هو : ومن المخطئ اذا كان الوجود عين الموجود ؟ لكنهم يقولون إن الرب هو الموصوف بجميع النقائص التى يوصف بها المخلوق ، ويقولون إن المخلوقات توصف بجميع الكمالات التى يوصف بها الخالق (٢٧) بل لاتكاد تجد كتابا لابن تيمية يتحدث فيه عن العقائد دون أن تعثر فيه على نقد لاذع وتكفير صريح لأصحاب وحدة الوجود . وبصرف النظر عن الحكم هنا فإنه يبقى شدة تعقبه وكثرة مناقشته لأصحاب وحدة الوجود ، مرة بالنقل ، وأخرى بالعقل ، وثالثة بالواقع الملموس .كذلك نجد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) يخطئهم فيما قالوا ويبين أنهم أخطأوا فى تفسير هم للفناء ، " وهم في هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه ، وإنما أوجبها (أي الوحدة) عندهم الوهم والخيال ، مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام " الجمع " ثم يترقى عنه إلى التميز بين الموجودات ، ويعبرون عند ذلك بمقام " الفرق " وهو مقام العارف المحقق ، ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهى عقبة صعبة ، لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته"(٢٨)

** وكان ممن تعقبهم أيضًا برهان الدين البقاعى (ت ٨٨٥هـ) في كتابه الذى محضه لتكفير ابن عربى ، وقد حكي فيه أن شيخه علاء الدين البخارى (ت٨٣٤هـ) قد كفر ابن عربى وأصحابه (٢٩)

و إذا كانت عقيدة وحدة الوجود مليئة بالتناقض والمخالفة فإن أخطر ما تولد عنها هو وحدة الأديان وأنها جميعها صحيحة ، وعلي أى وجه عبد الإنسان ربه فهو على حق ، دون تفرقة بين الصحيح والفاسد ، " وهذا فى رأينا من الغلو الذي لامبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد فكيف يعلن

جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة " (٣٠)

وبعد : فمن خلال هذه المخالفات الصريحة للعقيدة الاسلامية ، والأثر الأجنبى متعدد الروافد يتبين لنا أن هذه العقيدة كانت ثلما فى الفكر الصوفى العقدى ، وأنه لايمكن أن ينظر إلي التصوف الإسلامى من خلال هذا المنحى الفلسفى ، بل لا بد أن نفرق بين حديث أصحاب التصوف السنى عن التوحيد وحديث هؤلاء المتفلسفة ، وقد يتضح هذا إذا تذكرنا أن ابن عربي لم يعجبه قول الجنيد البغدادى فى التوحيد حين قال " التوحيد إفراد الحدوث عن القدم ، فبين أن التوحيد إن تميز بين القديم والمحدث وبين الخالق والمخلوق ، وصاحب الفصوص أنكر هذا ، وقال في مخاطبته للجنيد : يا جنيد هل يميز بين المحدث والقديم إلامن يكون غيرهما ؟ فخطأ الحنبيد فى قوله : إفراد الحدوث عن القدم لأن قوله هو أن وجود المحدث هو عين وجود القديم (٣١)

و نضيف أن وحدة الوجود لم تقبلها كل عقول المريدين ، فحين سمع أحدهم من شيخه أن الكل عندنا حلال (الزوجة والأخت) ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام ، فقلنا حرام عليكم ، وسمع أن من قال لك إن فى الكون سوى الله فقد كذب . قال المريد : فمن هو الذى يكذبه ؟ وقالوا لآخر : هذه مظاهر ، فقال لهم : المظاهر غير الظاهر أم هى ؟

فإن كانت غيرها فقد قلتم بالنسبة ، وإن كانت إيا هافلا فرق " (٣٢)

و إذا كان هذا هو الموقف من عقيدة وحدة الوجود فالذى يهمنا أن ماترتب عليها من عقائد كان مخالفا كذلك لعقيدة أصحاب التصوف السنى وما ارتبط بها من موضوعات.

شخصية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) فى التصوف الإسلامى

بعد الحديث عن عقيدة القوم التزاما من بعضهم بعقيدة السلف وأهل السنة ، وخروجا من بعضهم - تأثرا بالفلسفات الأخرى - عن هذه الدائرة ، بعد

هذا يجئى الحديث عن تصور القوم لشخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وكيفية ارتباطهم بها كنتيجة أو لازم لمعتقدهم .

و يكاد يكون موضع اتفاق بين الباحثين والدارسين للتراث الصوفى أن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مركز الحياة الصوفية ، وأن حبه مرتبط بحبهم لله ، ولاعجب ، فالقوم - على اختلاف اتجاهاتهم - يدركون قيمة الجانب الروحى فى حياة الرسول ، ويعملون جاهدين على وراثته ، ملتمسين لحياتهم من حياته الشريفة ، وطالبين لأنفسهم نورا من نور النبوة ، هذا كله مطلب لجميعهم وإن اختلفت تعبيراتهم وتصوراتهم كذلك لطبيعة هذه الصلة.(٣٣)

لذا فأنت تجد هذا فى التصوف السنى كما تجده عند أصحاب وحدة الوجود ، فضلا عن بعض الفرق التى غالت حتى أخرجت الأمر عن حد الشرع والعقل فى آن معا (٣٤)

** ففى التصوف السنى نجد كثيرا من الأقوال على غرار قول ذى النون المصرى " من علامات الحب لله عز وجل متابعة حبيب الله فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه " (٣٥) بل ونجد بعض الصوفية أمثال الجنيد البغدادى يكتب رسالة خاصة فى الصلاة على النبى (٣٦) ولعل هذا هو السر أو المصدر لما تجده فى أوراد وأذكار الطرق الصوفية حيث لايخلو ورد منها عن عدد معين من الصلاة على النبى يلزم بها المريد نفسه فى اليوم والليلة .

و قد كان هذا الحب عندهم من بواعث شرعية جماعها آيات وأحاديث دالة على الاتباع وليس منبثقا من غير هذا كالحقيقة المحمدية أو القطبية ونحوها (٣٧)

** و فى التصوف الفلسفى منذ بداية التفلسف نجد الحلاج يكتب فى طواسينه " طاسين السراج " ويجعل الرسول محمدا فيه مصدر العلم والنور لا لأمته فقط بل كان كذلك لكل الأنبياء الذين ظهروا قبله فى الزمان (٣٨) كذلك نجد محي الدين بن عربى يختم فصوصه بفص حكمة فردية في كلمة محمدية ، بل

ويحرص ابن عربى على متابعة الرسول فى أخلاقه وأعماله حتى انتهى به هذا التقليد إلى وراثة حقيقية وكاملة للنبى صلى الله عليه وسلم ، وكان يرى أن طريق اتباع الرسول محمد فى رياضته ومجاهداته هو طريق العلم الحق ، يقول في رسالته إلى فخر الدين الرازى "و من المحال على الواقف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ، ولا سيما فى معرفة الله تعالى ، فما بالك يا أخى تبقى فى هذه الورطة ولا تدخل فى طريق الرياضات و المكاشفات والمجاهدات والخلوات التى شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالي (عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) (٣٩) ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة " (٤٠)

** و أما عن بعض الفرق الغالية فحدث ولاحرج عن حبهم لرسول محمد صلى الله عليه وسلم إلى حد أن نسبوا إليه بعض الصفات الالهية على حقيقتها كالرزق . والإحياء والإماتة ونحو هذا (٤١)

إذن القاسم المشترك بين كل طوائف الصوفية هو حب الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ودعوتهم إلى اتباعه ، لكن التعبير عن هذه العاطفة يختلف من جماعة إلى أخرى بناء على عقيدتهم فى التوحيد ونظرتهم إلى العلاقة بين الله والعالم . الأمر الذى يلزمنا بالحديث عن كل جماعة على حدة

شخصية الرسول محمد فى التصوف السنى

العقيدة الحقة تضبط علاقة الإنسان بربه وبالكون حوله وبنفسه ، فيأخذ الخالق حقه من الجلال والكمال ، لا ينظر إلى ما سواه بما يليق به ، ويطلب طريق الله من منفذه الشرعى ، الكتاب الذى أنزله الله على رسوله ، وما حمله الرسول الكريم معه مثل ما حمل الكتاب (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) (٤٢) فالرسول مبلغ عن ربه ، بشر يوحى إليه ، مجتبى مصطفى من الله لهذه الرسالة الخاتمة بما تتطلبه من أدب إلهى كما أخبر عنه الرسول فى الأثر (أدبنى ربى فأحسن

تأديبى) (٤٣) هذا الاعتقاد هوالذى حكم علاقة الحب والاتباع عند الصوفية السنيين وتبدت فى شكل مظاهر عملية مثمرة فى الفكر والسلوك الصوفيين ، ولاشك أنهم مستدون فى هذه العلاقة إلى أصول شرعية تناسب حرصهم على أن يكون طريقهم مقيدا بالكتاب والسنة حيث الميزان الحق لكل أمر فلا إفراط ولا تفريط .

مستند القوم فى علاقتهم بالرسول الكريم

١- القدوة والاتباع كأمر إلهى : لقد كان القرآن الكريم مصدر اعتقادهم فى الرسول ورسالته ، وما ينبغى عليهم تجاهه صلى الله عليه وسلم ، فهو رسول الله إلى الناس كافة (قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا) (٤٤) وهو يهدى الناس إلى الصراط المستقيم (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم . صراط الله الذى له ما فى السموات والأرض) (٤٥)

وهو المثال الذى يحذو المسلمون حذوه اقتداء به واتباعا (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة (٤٦)

و هو طريق الوصول إلى الله سبحانه (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم) (٤٧)

و هو في كل هذا مبلغ عن ربه وليس كما يقول نيكلسون فى تعقيبه على هذه الآية « وذلك لأنها تشير أولا إلى المكانة التى وضع محمد فيها نفسه من ربه ... وفى آية أخرى يقول (قل أطيعوا الله والرسول) (٤٨) وهنا يظهر أن محمدا يردد كلمات عيسى التي يقول فيها « من تقبلني فقد تقبل من أرسلنى » (إنجيل متى ١٠) كما يقول أيضا « إن الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتمونى » (يوحنا /١٦ ، ٢٧) . » (٤٩)

فقد فاته أن يدرك الفرق ، محمد مبلغ ولذا يعلم الناس « قل إن كنتم

... » فضلا عن أن الأمر معكوس فهو يطلب من الناس أن يبرهنوا على حبهم لله بحبهم لرسوله ، فحب الله هو الأصل : وأما الفرق بين القرآن والأناجيل فحديث ليس هنا موضعه .

و لذلك استقبل الصوفية آيات الأمر بالطاعة والاتباع بفهم عميق ، فهم قد قرأوا الآيات : (قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... وإن تطيعوه تهتدوا)(٥٠) (ومن يطع الرسول فقد أطاع الله) (٥١) (و ما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) (٥٢) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) (٥٣)

و قد وجد القوم في هذه الآيات ونظائرها ما يجعلهم يتعلقون بشخص الرسول محمد صلى الله عليه وسلم فهم قوم يهتمون بالعمل ، والعمل يحتاج إلى مثال يحتذى ، ومرشد يأخذ بيد الطالبين دليلا إلى الحق سبحانه ، ثم من خصائص التصوف الحب لله وطلب معرفته على الحقيقة ، والحب يحتاج إلى نموذج مشهود ، وقد كان شخص محمد صلى الله عليه وسلم محققا لهم كل مطالبهم (٥٤)

و يصيب نيكلسون هذا المعنى حين يقول : " ومهما يكن من شيئ فإن في القرآن الشيئ الكثير مما يصلح أساسا حقيقيا للتصوف الإسلامى ، أو بعبارة أخري إن صلة محمد بالله كانت لها صبغة صوفية على الرغم من أنها لم تكن صلة قرب محض أو إلف محض ، وأعنى بقولى « أنها كانت لها صبغة صوفية " أن الرسول كان فى حالة حضور مع الله ، وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكا مباشرا ، وهذا هو التدين فى إحدى حالاته وأعمقها ، وفى أكثر ما يكون حيوية"(٥٥)

٢- حديث القرآن والسنة عن أخلاقه صلى الله عليه وسلم

لقد وصف القرآن الكريم الرسول بقوله (و إنك لعلى خلق عظيم) التى فسرت بأنه على دين عظيم وبأنه على أدب عظيم (٥٦) والتى لخصته عائشة

بقولها حين سئلت عن خلقه (كان خلقه القرآن) (٥٧) وأعني بذلك أن مصدر أخلاقه القرآن ، فرحمته صدى لقوله تعالى (و لو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك) (٥٨) وتطبيقا لقوله سبحانه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (٥٩) وتحقيقا لما وصفه به ربه (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم) (٦٠) وهذا يتطابق مع صلب رسالته التى عبر عنها بقوله : (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) (٦١)

و معنى هذا أن صفات الكمال التى رسمها القرآن الكريم ، والتى أنبأنا الله أنها موضع حبه وتقديره ، قد تجلت فى محمد (ص) أقدس ما تكون وأسمى مايؤمل لهافى إنسان ، وهو با ختصار على خلق عظيم . ولما كانت هذه الصفات موضع حب الله كان التخلق بها مؤهلا طبيعيا لنيل رضاه ، وهوأقصى ما يراد من السعادة " (٦٢)

فإذا أضفنا أن القوم علموا ما كتبه أصحاب كتب الشمائل من تفصيل أخلاقه صلى الله عليه وسلم فى مدخله ، ومخرجه ، وكيف كانت صفة مجلسه ، وكيف كان يتعامل مع خلق الله ، يعلمهم بخلقه ، ويؤثرهم بحبه ، قال الحسين بن على بن أبى طالب : فسألته (أى أباه) عن مخرجه كيف كان يصنع فيه قال كان رسول الله (ص) يخزن لسانه إلا فيما يعنيه ، يؤلفهم ولاينفرهم ، ويكرم كريم كل قوم ، ويوليه عليهم ، ويحذر الناس ويحترس منهم من غير أن يطوى عن أحد منهم بشره وخلقه ، ... معتدل الأمر غير مختلف ، لكل حال عنده عتاد ، ولا يقصر عن الحق ولا يجاوزه ...." (٦٣)

هكذا وجد القوم فى أخلاقه صلى الله عليه وسلم ما يحفزهم على الالتزام بالأوامر الالهية فى الطاعة والاتباع ، إذ متابعة الرسول شرط أساس فى الولاية ، ولا ولاية لمن لم يتبع الرسول فى دينه وخلقه (٦٤) لذا يقول الطوسى " فصار الأسوة به ، والاتباع له ، والطاعة لأوامره، واجبا على جميع خلق الله ممن شهد أو

غاب إلى يوم القيامة ، غير الثلاثة الذين رفع عنهم القول .

فمن وافق القرآن ولم يتبع سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام فهو مخالف للقرآن غير متبع له ... فأما الخاصة من هؤلاء الخاصة لما أحكموا الأصول وحفظوا الحدود ، وتمسكوا بهذه السنن ، ولم يبق عليهم من ذلك بقية استبحثو أخبار رسول الله (ص) التى وردت فى أنواع الطاعات والآداب ، والعبادات والأخلاق الشريفة والأحوال الرضية وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله (ص) ، والأسوة به واقتفاء أثره » (٦٥) هكذا وجد القوم مستندا شرعيا منبثقا من عقيدة التوحيد التى تعنى إيمانا بالله ورسوله وملائكته وكتبه واليوم الآخر والقضاء والقدر ، فبنوا إراداتهم وأعمالهم وطاعاتهم ، ومجاهداتهم على السنة ، فأصابوا طريق النبوة ، وهذه طريق أئمة الهدى (٦٦)

و كل هذا الحب ، والاقتداء والاتباع لم يخرج بالعلاقة عن سمتها الشرعى الذى يحدد علاقة الأمة برسولها وكتابها .

مظاهر علاقة الصوفية السنيين بشخصية الرسول محمد (ص)

أخذت هذه العلاقة فى حياة الصوفية السنيين أشكالا متعددة كلها تؤكد عمق المحبة ودقة الاتباع من الصوفي للرسول محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره المثل الأعلى والطريق الآمن إلى الله سبحانه ، نذكر من هذه المظاهر :

١- ربطهم الطريق الصوفى باتباع الكتاب والسنة أسسا وأصولا لهذا الطريق .

يقول الجنيد : " الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم.... من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " (٦٧) يقول أبو عثمان الحيري : «من أمَّر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ، ومن أمَّر الهوى على نفسه

قولا وفعلا نطق بالبدعة "(٦٨)

يقول أبو حمزة البغدادى " من علم الطريق إلى الله سهل عليه سلوكه ، ولا دليل على الطريق إلى الله إلا متابعة الرسول فى أحواله وأقواله وأفعاله"(٦٩)

و هذه أمثله يحفل التراث الصوفى بالعديد من نظائر ها ممايدل على تأصل هذا المظهر فى حياة الصوفية وحرصهم على أن تكون المبادئ الفكرية لهذه الحياة واضحة جلية .

٢- أخذهم مستند سلوكهم (المقامات والأحوال) من حياته الشريفة :

لقد استوعبوا كل دقائق حياة النبى قبل البعثة وبعدها وربطوا بين مسالك طريقهم وحياته الشريفة ، فمن تحنثه فى غار حراء أخذوا دعوتهم إلي الخلوة للتأمل ، ومن معراجه أخذوا حديثهم عن الكشف ، ومن الأحاديث التى تتحدث عن الزهد فى الدنيا أخذوا دعوتهم إلي الزهد والتقلل ، ومن فعله فى العبادة والإكثار منها حتى مع مغفرة الله له أخذوا الرياضات والعبادات ، ومن لطفه وكرمه فى معاملة الناس أخذوا دعوتهم إلي الرفق بخلق الله ، وفى كل مقام من مقاماتهم وجدوا قوله وفعله (٧٠) « ولاغرابة أن يعنى المسلمون - خاصة المتطلعين منهم - بتفحص حياة الرسول كقدوة ، بدءا من الرؤيا الصادقة التى كانت أول مابدئ به مع الرسول إلى حبه الخلوة والتأمل إلى تحنثه فى غار حراء بكل شروط التحنث الخلقية» (٧١)

و هذا المظهر هو السمة الغالبة في معظم كتب التصوف باعتباره الجانب العملى الذى يناسب مسلكهم في التربية الروحية وطلب معرفة الله وتوحيده .

٣- اختزان اللا شعور لحبهم للرسول وتنفيذ أوامره .

و هذا يظهر بصفة خاصة فى الرؤى التى يرون فيها الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بخاصة إذا كان موضوع الرؤيا يتصل بأمر أو توجيه خلقى ، من

ذلك مايروى عن الجنيد البغدادى أنه كان يرفض الكلام فى التصوف فى حياة أستاذه السرى السقطى ولكنه ذات ليلة سمع النبى يقول له فى منامه : ياجنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سببا لنجاة الخلق . فلما استقيظ خطر فى نفسه أنه أفضل من السرى لأن النبى أمره أن يعظ الناس ، ولكن لماأصبح الصباح أرسل السرى إلى الجنيد رسالة مع أحد مريديه وفيها: إنك لم تتحدث إلى مريديك عندما ألحوا عليك بالتحدث إليهم ، ورفضت فى ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلى الخاص ، الآن وقد أمرك النبى فلا بد لك من إطاعة أمره « فقال الحينيد فعلمت أن مرتبة سرى أعلى من مرتبتى لأنه كان على علم بأسرار نفسى فذهبت إليه وطلبت منه العفو » (٧٢)

و كتب حياة الصوفية مليئة بأمثال هذه الرؤى التى تعبر عن صلة روحية خاصة ، عبر عنها أبو العباس القصاب بقوله : " لم يمت محمد ، وإنما الذى مات هوا استعدادك أن تراه بعين قلبك (٧٣)

و إذا كان مخزون الحب والاتباع قد تبدى لدى قوم فى شكل رؤى فإنه تبدى لدى آخرين فى شكل شعر راح يعدد مآثر الرسول ، ويطلب شفاعته ، ويناجى خلقه وخلقه ، وفى هذا لا يختلف تصوف سنى عن تصوف فلسفى إلا بمقدار ضبط اللغة والالتزام بالحدود الشرعية ، وإن كان خيال الشعراء يجعل من الصعب أن تفرق بين البوصيرى فى بردته و ابن الفارض في تائيته أو البرعى فى مناجاته (٧٤)

٤- ضبط النظرة إلى الشيخ ومهمته فى التربية

لقد نظر الصوفية إلى الشيخ من خلال أنه عالم وارث للنبوة ، مطبقين الحديث (العلماء ورثة الأنبياء) (٧٥) ولقد قرر ابن خلدون أنهم قاسوا أهمية الشيخ فى الإرشاد والتربية العملية على تعليم جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة عمليا . حيث صلى جبريل وصلي رسول الله بعده خمس مرات كما

روى (٧٦) " فلقنها عيانا استيعابا لرتبة الكمال حيث تعينت (٧٧) وفى سلوك الرسول مايؤكد فهم ابن خلدون حيث كان الرسول يرسل كبار الصحابة مع الوفود يعلمونهم غير مكتف بالإخبار عن حقيقة الدين .

أما مهمة الشيخ والأثر النبوى فيها فيصفه السهروردى ، " والشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة ويحبب عباد الله إلي الله ... فأما وجه كون الشيخ يحبب الله إلى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى ، قال الله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله)(٧٨) ووجه كونه يحبب عباد الله إلى الله تعالى أنه يسلك بالمريد طريق التزكية ، وإذا تزكت النفس انجلت مرآة القلب ... فأحب العبد ربه لا محالة وذلك ميراث التزكية ، قال تعالى (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها) (٧٩) وفلاحها بالظفر بمعرفة الله تعالى .... فالشيخ من جنود الله تعالى يرشد به المريدين ويهدى به الطالبين " (٨٠)

و يفيض السهروردى فى الحديث عن طبيعة العلاقة بين الشيخ والمريد ويجعلها على قدم الرسول فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) (٨١) وهى أعلى من علاقة النبوة بالنسب بكثير(٨٢)

و من أجل جلال هذه المهمة اشترطوا فى الشيخ أن يكون عالما بالشريعة ، ونعوا على شيخ يجلس للتربية وهو غيرمؤهل لها ، يقول الجيلانى لمريد " إن أردت الفلاح فاصحب شيخا عالما بحكم الله عزوجل وعلمه يؤدبك ويعرفك الطريق إلى الله . كما يقول لمريد آخر " إذا لم تتبع الكتاب والسنة ولا الشيوخ العارفين بها فما تفلح أبدا "(٨٣) .

كما يشير الشيخ الجيلانى إلى ضرورة خبرة الشيخ بالنفوس وطبها إلى جانب علمه بالشريعة ويرى أن من يجلس للتربية دون ذلك فهو دعى ، وصبى

يزاحم مجلس الكبار دون أن يتأهل له (٨٤)

تعقيب

من خلال ما تقدم فى تصورالتصوف السنى لشخصية الرسول محمد نلحظ ما يلى :

أولا :أنهم لم يُكونوا تصورهم وعلاقتهم بالرسول من أى مصدر سوى القرآن والسنة ، ولذا جاء تصورهم فى نطاق الشرع ، فمحمد حبيب الله ، والمصطفى والمبلغ ، وسيد ولد آدم ، والشفيع يوم القيامة ، هو بشر لايغنى عن أحد من الله شيئا «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى»(٨٥) «ومامحمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا »(٨٦) وعلاقة الأمة به هي العلاقة التى محورها الرسالة « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين »(٨٧).

ثانيا: ترتب على ماسبق أن علاقة الأولياء به كانت علاقة حب واتباع تنفيذا لأمر قرآنى وطلبا لمقام لايصل إليه أحد دون أن يتبع رسول الله فيما جاء به ، وفى هذه الحدود أفادوا ، وعند حدود الشرع وقفوا ، فلم يقولوا فيه بقول النصارى ولابقول اليهود ، ولم يرفعوه عن مقام النبوة حيث وضعه الله ، ولم يتحدثوا عن خلقه إلا بما تحدث به القرآن والسنة ولم يفرعوا على أصول هذه العلاقة أى تفريعات تخل بطبيعتها كا دعاء البعض الشفاعة أو الاتحاد بالنبى طريقا للاتحاد بالله(٨٨) ونحو هذا مماهو مخالف لعقيدة المؤمن فى الرسل جميعا.

ثالثا: أن علاقتهم بالرسول محمد قد انعكس أثرها على واقع حياتهم فهم فى مقاماتهم وأحوالهم محاكون لأفعال وأحوال الرسول من جهة ، وهم فى علاقتهم ببعضهم وبالناس متأثرون بأخلاق الرسول من جهة أخرى ، فالرسول رحمة

للعالمين ، فمن لايرحم خلق الله يكون مخالفا للرسول الذى لاينطق عن الهوى ، والرسول معلم ، بكل أمانة التبليغ والبيان والحنو ، فعلى من يتعرض لمهمة النبوة أن يكون على قدم الرسول ، وهكذا كانت شخصية الرسول مؤثرة في حياتهم التزاما بالشرع ،ونفعا للخلق ، وإصلاحا للحياة

رابعا: حين أنزلوا هذه العلاقة إلى حيث أهمية الشيخ ومهمته كانوا ملتزمين بما أفادوه من علاقتهم بالرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يقدسواشيخا ، ولم يدعوا أنه تصرف فى الكون ، ومن قال بذلك كان هدفا لهجومهم ، وبيان فساد معتقده ، لأنهم علموا أن الشيوخ الصالحين الذين يقتدى بهم فى الدين هم المتبعون لطريق الأنبياء والمرسلين كالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان .. وطريق هؤلاء دعوة الخلق إلى الله وإلى طاعة رسوله (٨٩)

شخصية الرسول محمد فى التصوف الفلسفى

من المقرر فى تاريخ التصوف الإسلامى أن القرنين الخامس والسادس شهدا تغيرا واضحا فى الفكر الصوفى ، فبعد أن شهد القرنان الثالث والرابع اتجاهين أحدهما فى أوجه وهو الاتجاه السنى الخالص ، والثانى اتجاه شبه فلسفى كان مزيجا من السنية ومحاولات التفلسف ولذا وجد أصحابه من يدافع عنهم بتأويل تفلسفهم تأويلا يجعل شطحهم وجدانيا ، وحلولهم مجازيا، وهكذا ، أقول بعد وجود هذا فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، نجد القرن الخامس يشهد تقاربا شديدا بين الفقه والتصوف حمل لواءه القشيرى والهروى والأنصارى وتوج بالغزالى (٩٠) على حين خفت صوت الاتجاه شبه الفلسفى لأسباب تاريخية وفكرية ، لكنه كان الهدوء الذى يسبق العاصفة أو الكمون الذى يظهر مفاجئا المراقبين ، لذا جاء القرن السادس لنجد فيه من الناحية العملية تطورا فى التنظيم حيث تظهر الطرق كمؤسسات اجتماعية ، ومن الناحية الفكرية نجد سمتين هامتين فى تطور الاتجاه الفلسفى فى التصوف هما :

ا - وضوح أثر الفلسفات في التصوف ونظرياته

و ذلك بعد أن نضجت البذور التي كانت في المرحلة السابقة والتي وجدت في بعض أفكار وشطحات البسطامي والحلاج بصفة خاصة . وقد ترتب على هذا ظهور أفكار ومعتقدات غريبة مثل وحدة الوجود ، وما اتصل بهامن حديث عن الحقيقة المحمدية ، أو الكلمة ، وما ترتب عليها من عقائد غريبة مثل وحدة الأديان ، ومثل المبالغة في اتحاد بعض الصوفية بالحقيقة المحمدية كطريق للاتحاد بالله ، باعتبار الرسول محمد أكمل مظهر للصفات الالهية إلى غير ذلك مما كان بذرة فنما نموا واضحا مثل عقيدة ختم الولاية مثلا (٩١)

" وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها .... كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض (emanation) والفلسفة المعروفة بالهرمسية وكتاباتها التي ترجمت إلي العربية ، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية وعلى فلسفة فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلة الباطنية ، وبرسائل إخوان الصفا ، وهذا كله إلي جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وحديث وكلام وتفسير " (٩٢)

٢- حصل تقارب واضح بين التصوف والتشيع يرى البعض أنه ثمرة لبذور قديمة عند ذي النون والحلاج وغيرهما (٩٣) ، ولكنه في هذه المرحلة - كما يشير ابن خلدون - وصل حد استعارة المصطلحات ، والتشابه في بعض الأمورالفكرية والعملية وإن رأى البعض أن هذا التقارب كان تأثيرا من التصوف على التشيع أدى إلي تهدئة الحدة بينهما (٩٤)

" ثم حدث أيضا عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف فيما وراء الحس وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بألوهية الأئمة وحلول الإله فيهم .... وأشربو ا أقوال الشيعة ، وتوغلوا في الديانة بمذهبهم " (٩٥) وفي ضوء هاتين الحقيقتين يكون

نظرنا إلى الحديث عن شخصية الرسول (ص) فى التصوف الفلسفى

الحقيقة المحمدية

إذا كان التصوف الفلسفى يعرف بأعلامه وقضاياه فإن أبرز أعلامه هو الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ) حيث تجمعت عنده ثمار البذور السابقة بعد نضجها داخل الإطار الصوفى كما أنه أثر فيمن بعده بشكل واضح سواء فى فكر الفلاسفة ، أو فى تعبيرات الشعراء حيث عبر هؤلاء وأولئك عن الحقيقة المحمدية كما تصورها أصحاب الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود

و لأن الأمر كذلك نرى أن نشير إلى جذور المسألة قبل محى الدين بن عربى ثم نتبعها بحديث عن المسألة عنده .

قبل ابن عربى

الرأى الشهير عند الباحثين أن الحلاج كان بداية القول بالحقيقة المحمدية ، كما كان بداية ظهور الأثر الفلسفى فى التصوف ، كما تجلى فى نظريته فى الحلول - كما سبق أن أشرنا - التى تعنى حلول الذات الإلهية بصفاتها فى المخلوقات ، ويرى الباحثون أن العلاقة بين قوله بالحلول وقوله بالحقيقة المحمدية واضحة حيث يعتبر محمداً أكمل مجلى للصفات الالهية فى خلقه ، والمثل الكامل. لكن نيكلسون يخالف مجموع العلماء والباحثين حيث يقرر أن الحلاج يقول بالنور المحمدى الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة، ولكنه يجد في عيسى - لا فى محمد - المثال الكامل للرجل الذى وصل إلى مقام القربى فحل فيه روح الله "(٩٦) كذلك يتفق الباحثون على أن هذه البداية عند الحلاج ظهرت بصورة أوضح وفي شكل نظرية فلسفية متكاملة عند ابن عربى والجيلى وابن الفارض(٩٧)

و الحقيقة المحمدية عند الحلاج تعنى أن لمحمد حقيقتين إحداهما باعتباره نورا أزليا كان قبل الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان ، والثانية حقيقته نبيا

مرسلا فى زمان ومكان محدودين ، وهوفى الثانية يصدر فى كل ما تحقق فيه من قول وعمل عن ذلك النور الأزلى القديم الذى صدر عنه واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين عليه والأولياء اللاحقين (٩٨)

و قد وصف الحلاج هذه المعانى فى طاسين السراج الذى يقول فيه "طس سراج من نورالغيب بدا وعاد ، وجاز السراج وساد ، قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم بغيته ، ومكيا لتمكينه عند قربته ، ما أبصره أحد على التحقيق ، سوى الصديق ، لأنه وافقه ثم رافقه ، لئلا يبقى بينهما فريق، أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم . همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم ، ما كان فى الآفاق ، ووراء الآفاق ، ودون الآفاق ، أظرف وأشرف وأعرف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية ، وهوسيد البرية ، الذى اسمه أحمد ، ونعته أوحد .... العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره " (٩٩)

هذه الصورة التى رسمها الحلاج لشخصية الرسول محمد وضمنها الحقيقتين السابقتين كانت النواة التى ظهرت عند ابن عربى فى صورة أكثر تفلسفا، أخذت دلالتها الاصطلاحية بين اصطلاحات الصوفية كما يقول الكاشانى " الحقيقة المحمدية : الذات مع التعين الأول ، فله الأسماء الحسنى كلها ، وهو الاسم الأعظم " (١٠٠)

و إذا كان الحلاج هو البداية فى نظر جمهور الباحثين فإن هناك من يرجع بالأمر إلى ما قبل الحلاج حيث يذكر بعض الباحثين أن ذا النون المصرى كان يرجع أصل الخلق إلى النور المحمدى ، وأن هذا ليس غريبا لأن هذه الأفكار كانت معروفة لدى الاسماعيلية ، والباطنية ، وغلاة الشعية ، وإخوان الصفا ، وقد كان

ذو النون على صلة بالاسماعيلية ، ويدلل على ذلك بأن ذا النون كان يشتغل بالسحر والكيمياء وتكلم فى العلم الباطنى والعلم اللدنى مما لم يكن لأهل مصر علم به " ولعل في كلام ذي النون ما يدل على هذا الأثر الاسماعيلي ، وأسرار إخوان الصفا : فقد ذكر يوما لأصحابه : من أراد طريق الآخرة فليكثر مساءلة الحكماء ومشاورتهم وليكن أول شيئ يسأل عنه العقل لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل ومتى أردت الخدمة لله فاعقل لم تخدم ؟ ثم اخدم " (١٠١)

و هناك من يجعل عبارة عمر بن الخطاب رضى الله عنه " إن رجالا من المنافقين يزعمون أن رسول الله قد توفى وأن رسول الله والله مامات ، ولكنه ذهب إلى ربه ، والله ليرجعن رسول الله كما رجع موسى ، فليقطعن أيدى رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله مات " (١٠٢) يجعل هذه العبارة بداية لفكرة سرعان ما تطورت لتغير الفكر عن شخصية الرسول تغيرا ، هائلا ويذكر صاحب هذا الرأى أن الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدي ظهر مبكرا عند الشعية ثم أخذ به أهل السنة ، وأنه انبنى على أحاديث موضوعة مثل كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ، وأصحاب هذا الاعتقاد قالوا إن محمدا أو النور المحمدى هو أول شيئ خلقه الله ، ظهر بصورة آدم ثم فيمن بعده من الأنبياء ، حتى ظهر فى صورة محمد نفسه ، ويستمر هذا النور فى سلسلة هى عند الشيعة علىٌ وأهل بيته ، وعند السنة الأولياء والعارفون .

ويذكر صاحب هذا الرأى أنه صاحب هذه النظرية اعتقادات مثل أن محمدا هو روح كل شيئ ، وأنه هو الواسطة بين الله والخلق ، وغيرهذا من معتقدات ،

و يقرر أن الحلاج أخذ الأثر اليهودى (إن الله خلق آدم على صورته) وفهمه على معنى أن الله تجلي فى آدم بطبيعته الالهية فى صفتيها اللاهوت والناسوت ، لكن هذه النظرية تطورت على يد ابن عربى والجيلى ، وأصبحت أساسا لبحوث فلسفية بعيدة المدى فإن محمدا فى نظرية هذين المؤلفين حل محل آدم في نظرية الحلاج ، وأريد بمحمد لا الشخصية التاريخية المعروفة بين المسلمين،

بل الكلمة الالهية أو الإنسان الكامل " (١٠٣)

* على أية حال الشيئ المتفق عليه - من خلال ما قد منا من آراء - أن الحلاج كان نقطة برزت عندها هذه الفكرة بما تحمله من آثار غير إسلامية ، وأنه كان البداية التى ربط فيها بين نظريته فى الخلق بما تشي به من حلول - هو أثر فلسفى بلا شك - وبين الحديث عن الحقيقة المحمدية .

عند ابن عربى

و تقدم نظريته فى الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل على أساس نظريته فى وحدة الوجود ،لأن الحقيقة المحمدية هى الكون الجامع " فلما شاء الله أن يري عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره (١٠٤) إليه ظهر الانسان الكامل الذى هو جلاء مرآة العالم، ولهذه الحقيقة زاويتان : أزليتهاوحدوثها ، ولذا يوصف هذا الانسان الكامل وهو الانسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى (١٠٥)

و هذا الانسان الكامل قيام العالم به ، وهو مصدر جميع الشرائع والنبوات قبله وجميع أفراد الأولياء بعده .

ولايخفى هنا الأثر الحلاجى الذى سبق وصف نظريته بما فيها من أثر فلسفى واضح هنا وهناك (١٠٦)

و قد ختم ابن عربى فصوصه بفص حكمة فردية فى كلمة محمدية ، يقول فيه :

" إنما كانت حكمته حكمة فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنساني ، ولهذا بدء به الأمر وختم ، فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة ، ومازاد على هذه الأولية من الأفراد فإنه عنها ، فكان عليه السلام أول دليل على ربه فإنه أوتى جوامع الكلم التى هي مسميات أسماء آدم ، فأشبه الدليل فى تثليثه ، والدليل دليل نفسه ،

ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة لذلك قال فى باب المحبة التى هى أصل الموجودات " حبب الى من دنياكم ثلاث ، بما فيه من معنى التثليث ، ثم ذكر النساء والطيب ، وجعلت قرة عينه فى الصلاة ، فابتدأ بذكر النساء ، وأخر الصلاة ، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل فى أصل ظهور عينها ، ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه ، لذلك قال عليه السلام " من عرف نفسه عرف ربه " (١٠٧)

و قد دلت الشروح التى تناولت الفصوص على معالم هذه الحقيقة المحمدية عند ابن عربى ، وعلى صلتها بنظريته في وحدة الوجود ، ولنفهم هذا الفص فى ضوء إشارات أحد شراح الفصوص المتخصصين فى ابن عربى، يقرر المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى ما يلى :

* الكلمة المحمدية أو النور المحمدى ، لا يقصد ابن عربى بها فى هذا الفص محمدا الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى هى أكمل مجلي خلقى ظهر فيه الحق ، فإن محمدا قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع أسماء الله ، وهو الاسم الأعظم الذى هو "الله " ولهذا كانت مرتبته الجمعية المطلقه ، ومرتبة التعين الأول الذى تعينت به الذات الأحدية ، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المنزهة فى نفسها عن كل تعين وكل صفة واسم ورسم .

* هذه الحقيقة المحمدية أول المخلوقات ، وهى من ناحية صلتها بالعالم مبدأ الخلق إذ هى النور الذى خلقه الله قبل كل شئ وخلق منه كل شيئ

و من ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالانسان هى صورة الانسان الكامل الذى يجمع كل حقائق الوجود ، وهو مصدر العلم الباطن ، وقطب الأقطاب

* الكلمة المحمدية شيئ ميتافيزيقى محض خارج حدود الزمان والمكان ، أو هى الحق ذاته ظاهرا لنفسه فى أول تعين من تعيناته فى صورة العقل الحاوي لكل شيئ ، وليس هذا لغير الكلمة المحمدية ، ولذا كانت فرد الحكمة المحمدية .

* ابن عربى يجعل التثليث محورا للوجود ، وهذا يتصل بوحدة الوجود ، لأنه يرى أن العلم والعالم والمعلوم شيئ واحد ، و الحب و المحب والمحبوب شئ

واحد ، والكلمة المحمدية دليل على ربها كما يحتاج الدليل إلى ثلاثة حدود : حد أصغر ، حد أوسط ، حد أكبر .

* أما قوله والدليل نفسه أى أن الحقيقة المحمدية دليل على نفسها لأنها هي وربها شيئ واحد وكذلك فسرت من عرف نفسه فقد عرف ربه (١٠٨)

و يذكر أحد شراح الشيخ الأكبر نصا آخر يفسر به الفص السابق ، وهوقريب جد من تعليقات أستاذنا الدكتور عفيفى ، يقول محمود غراب : جاء فى كتاب التنبيهات المنسوب إلى الشيخ محى الدين بن عربى فى التنبيه السادس عشر " إنما كانت حكمة فردية لانفراده صلى الله عليه وسلم بمقام الجمعية الإلهية الذي ما فوقه إلا مرتبة الذات الأحدية ، لأنه صلى الله عليه وسلم مظهر لاسم الله الأعظم الجامع للأسماء كلها، وكان أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان عينه الذاتية وأول ما وجد بالفيض الأقدس من الأكوان روحه الشريفة فحصل بالذات الأحدية ، والمرتبة الالهية ، وعينه الثابتة الفردية الأولى ، وأعلم أن أول الأفراد الثلاثة ، ومازاد عليها فهو صادر عنها وهذه الثلاثة المشار إليها فى الموجودات هى الذات الأحدية والمرتبة الإلهية ، والحقيقة المحمدية المسماة بالعقل الأول"(١٠٩)

الأثر الأجنبى فى الحقيقة المحمدية

بعد الذى قدمناه فى بداية حديثناعن تصوف القرن السادس الهجرى لا نجد عناء في أن نشير إلى أن هذه النظرية جمعت أشتاتا من الفلسفات ، فالأثر اليونانى واضح للعلاقة بين نظرية الفيض عند الحلاج وفكرته عن الحقيقة المحمدية ، وكذا ابن عربى (١١٠) والأثر المسيحى فى الحديث عن اللاهوت والناسوت ، بل واليهودى فى ابتناء النظرية على النص " خلق الله آدم على صوته " كذلك أوضح من أن نفصل القول فيه (١١١) أما الأثر الشيعى فهو شائع بين البداية واكتمال النظرية بشكل مفهوم مما سبق عرضه من آراء (١١٢) " فى هذا الوصف الإجمالى لما يسميه ابن عربي " الكلمة المحمدية " أو الحقيقة المحمدية ، عناصر

مختلفة مستمدة من الأفلاطونية المحدثة ، الفلسفة المسيحية واليهودية ، مضافا إليها بعض الأفكار من مذهب الاسماعيلية الباطنية والقرامطة (١١٣)

بعد ابن عربي

لم تقف نظرية الحقيقة المحمدية عند ابن عربي ، بل تأثر بها كثيرون بعده فلاسفة وشعراء ، وحسبي أن أشير فقط إلى نص للجيلي (ت٨٣٢هـ) وكلمة لعبدالرحمن الجامي (ت٨٩٨هـ) .

يقول الجيلي : " اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى ، كما أخبر صلى الله عليه وسلم بذلك حيث قال : « خلق الله آدم على صورة الرحمن » وفى حديث آخر " خلق الله آدم على صورته " وذلك أن الله تعالى حي ، عليم ، قادر، سميع ، بصير ، متكلم ، وكذلك الانسان حي عليم الخ . ثم اعلم أن الانسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الالهية ، استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي ، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الاشارات ، وليس لها مستند في الوجود الا الانسان الكامل ، فمثاله للحق مثال المرآة التى لايرى الشخص صورته إلا فيها وإلافلايمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم " الله " فهو مرآته والانسان الكامل أيضا مرآة الحق ، فإن الله تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الانسان الكامل"(١١٤)

و أما عبد الرحمن الجامى فيقول في مفتتح رسالة له : " الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته فتعين فى باطن علمه مجالى ذاته وصفاته ، ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهرة من الباطن ، فصارت الوحدة كثرة كما نشاهد ونعاين ، والصلاة والسلام على من به رجعت الكثرة إلى وحدتها الأولى ، وعلى آله وصحبه الذين لهم فى وراثة هذه الفضيلة اليد الطولى "(١١٥)

أما عن الشعراء الذين جرت فى أشعارهم معان أوكلمات من أثر الحقيقة المحمدية فهم كثيرون ولايتسع المقام لذكرهم وحسبنا أن نذكر قول البوصيرى :

و كل آي أتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم
فإنه شمس فضل هم كواكبها يظهرن أنوارها للناس فى الظلم

وقول محمد البكرى (الصوفى)

قبضة النور من قديم أرتنا فى جميع الشئون قبضاً وبسطا
وهى أصل لكل أصل تبدّى بسطت فضلها على الكون بسطا
عالم منه آدم علم السر وعلم الأشياء رسما وخطا

و قول الحلوانى

أنشاك نورا ساطعا قبل الورى فرد الفرد والبرية فى العدم
ثم استمد جميع مخلوقاته من نورله السامى فياعظم الكرم

و نحن لانجزم أن هؤلاء الشعراء وأمثالهم يقولون بالحقيقة المحمدية كنظرية فلسفية بكل تفاصيلها المشار إليها ، ولكنا فقط نشير إلى نوع من الأثر قد يكون كاملا عند البعض ، وقد يكون جزئيا عند الآخرين

آثار عقدية للحقيقة المحمدية

لقد رتب الذين تحدثوا عن شخصية الرسول بهذه الطريقة الفلسفية والغريبة عن روح اسلام ، رتبوا عليها آثارا خطيرة من الناحية العقدية نذكر بإيجاز أثرين اثنين هما :

١ - وحدة الأديان

فقد ذكر الحلاج - بناء على قوله بالحقيقة المحمدية - أن الأديان واحدة ، ما دام الأنبياء جميعا أخذوا من نور محمد وعلمه، ويرى أن هذه الأديان فرضت فرضا على الناس لا اختيارا منهم ، وفي أخبارالحلاج ما يفيد ذلك الفهم . فقد ذكر عبد الله بن طاهر الأزدى " كنت أخاصم يهوديا فى سوق بغداد ، وجرى على

لفظى أن قلت : ياكلب ، فمربى الحسين بن منصور (الحلاج) ونظر لى شزرا وقال: لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا ، فلما فرغت من المخاصمة قصدته ، فدخلت عليه ، فأعرض عنى بوجهه ، فاعتذرت إليه فرضى ، ثم قال : يابنى الأيان كلها لله عزوجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم ، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الأمة ، واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام ، وغير ذلك من الأديان ، هى ألقاب مختلقة ، وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف " (١١٦)

و هذا ما وجدناه عند ابن عربى حيث يرتب قوله بوحدة الأديان على قوله بالحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ، ويرى أن العارف على التحقيق هو من يعبد الله فى كل مجلى من مجاليه فينظر إلى جميع الصور على أنها معبرة عن حقيقة واحدة هى "الله" ونسمع إليه يقول :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى   إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
لقد صار قلبى قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
و بيت لأوثان وكعبة طائف   و ألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت   ركائبه فالحب دينى وإيمانى

و يقول كذلك : اعتقد الخلائق فى الاله عقائدا ، وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه .

ولايخفى ما فى هذه العقيدة عند الحلاج أو ابن عربي أو غيرهما أمثال الجيلى وابن الفارض وغيرهم ، لايخفى ما فيها من تناقض حيث يجمع المعتقد فى قلبه بين الحق والباطل ، بين الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك ، فضلا عن أنها مبنية على أساس غير شرعى وهو الحقيقة المحمدية كما قدمها أصحاب التصوف الفلسفى (١١٧)

٣- ختم الولاية

قد يبدو أن هذه الفكرة ليست لصيقة بالحقيقة المحمدية باعتبار بدايتها ، كما جاءت عند الحكيم الترمذي (٢٨٥هـ) وهذا صحيح لأن فكرة الترمذى عن الحقيقة المحمدية لم تكن بالشكل الفلسفى الذى ظهر عند الحلاج ومن بعده ، لأن الترمذى يرى أنه فى البدء كان الله ولاشيئ معه فجرى الذكر ، وظهر العالم ، وجرت المشيئة ، وأول ما جرى به الذكر محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ظهر فى العلم علمه ، ثم فى المشيئة مشيئتة ، ثم فى المقادير هو الأول ، ثم فى اللوح هو الأول ، ثم فى الميثاق هو الأول ، وهو أول من تنشق عنه الأرض وهو الأول فى الشفاعة فبهذا ساد الأنبياء جميعا ، وهو خاتم الأنبياء ، وشفيع لهم وبيده لواء الحمد " (١١٨) وهذاالنص يفيد أنه قريب من فهم أهل السنة ، أن الله علم الأشياء قبل وجودها، يعلمها بترتيبها ، ومكانها الذى ستكون عليه حين توجد حقيقة ، فمحمد فى علم الله ذكر أو لا ، وفى اللوح ذكر أولا ، وهكذا ، لكنه وجد على الحقيقة فى زمان ومكان محددين. (١١٩)

ولكن إذا عرفنا أن الترمذى بنى نظريته هذه على أثر يفيد أن الرسول لما قبض صيَّر الله فى أمته أربعين صدِّيقا بهم تقوم الأرض من أهل بيته فى الذكر لا فى النسب حتى إذا انقرض عددهم ، وأتى وقت زوال الدنيا ، بعث الله وليا اصطفاه واجتباه وأعطاه ما أعطى الأولياء ، وخصه بخاتم الولاية ، فيكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء ، وأنه (الترمذى) قارن بين خاتم النبوة وخاتم الأولياء من حيث مكانتهما عند الله ، وأوليتهما فى العلم ، ووظيفتهما فى حياة البشر ، وعلامات معرفة كل منهما . أقول : إذا عرفنا ذلك أدركنا أن الأثر قد انتقل إلى كثيرين قبل ابن عربى كما يذكر الهجويرى ممن ضاعت آثارهم التى دونوا فيها آراءهم حتى وصل الأمر إلى ابن عربى(١٢٠) وسرى فيمن بعده كذلك كابن سبعين ونظريته فى المحقق الذى هو شبيه بالحقيقة المحمدية (١٢١)

* لكن الحق يقال إن ابن عربى أظهر هذا الارتباط بشكل فلسفى واضح حيث ربط بينه وبين مذهبه فى وحدة الوجود ، فالحق مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها فاختلط الأمر وانبهم ، فمنا من جهل في علمه فقال : العجز عن درك الإدراك إدرك ، ومنا من علم فأعطاه العلم والسكون ، وهذا هو أعلى عالم بالله ، وليس ذلك إلا خاتم المرسلين وخاتم الأولياء " (١٢٢)

و يقرر ابن عربى أن هذا الولى الخاتم جميع الأولياء من لدن آدم إلى الولى يأخذون من مشكاته لأنه الولى الوحيد الذى كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وأما غيره من الأولياء وغير محمد فلا تتحقق لهم الولاية أو النبوة إلا بعد وقوعها . ونفس فكرة الترمذي نجدها عند ابن عربى والجيلى حين يربطان بين الانسان الكامل الذى هو روح العالم ولايبقى العالم محفوظا إلابه ، وبين خاتم الأولياء الذى هو وارث هذه الروح ليبقى العالم محفوظا كذلك تطبيقا لفكرة أزلية النور الذى لاينتهى بموت محمد بل لايزال يظهر فى صورة الأولياء ، الذين يقتبسون من نوره .

و قد رأى بعض الباحثين أن حديث ابن عربى فى إجاباته عن الأسئلة الروحانية يفهم منه أنه كان يقصد نفسه بخاتم الأولياء حيث يقرر أنه يعرف هذا الخاتم للأولياء ويذكر سنة (٥٩٥هـ) ويقول إنه عرفه ورأى ختم الولاية منه(١٢٣)

و قريب من هذا ما يقوله نيكلسون " ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبى والممثلين الشخصيين له فى خلافته عن الله ، وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لخرب العالم وعمت الفوضى ، ولو لا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق ، ولذا كثيرا ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هى أليق بالجناب الإلهى ، أو الحقيقة المحمدية منها بهم ، وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة ، ولكنها فى الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هويتهم أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدى فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حى فعال فيهم " (١٢٤)

تعقيب

أولا: لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الدارس لحديث هؤلاء الصوفية المتفلسفة عن شخصية الرسول محمد تحت مسمى الحقيقة المحمدية ، أو الانسان الكامل أو القطب ونحو ذلك يدرك بسهولة أن هذه الأوصاف بما تتضمنه من معتقدات ليس بينها وبين شخصية الرسول من الصلة إلا مابين الحقيقة المحمدية وأى نبى من الأنبياء ، أو رسول من الرسل ، أو ولى من الأولياء ، بل هى شيئ مختلف تمام الاختلاف عن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم كما جاءت فى القرآن الكريم والسنة وفهوم الصحابة والتابعين (١٢٥)

ثانيا : الحقيقة المحمدية كما جاءت عند أصحابها أظهرت بعض الأخطاء فى فهم الحقائق الشرعية :

أ- فقولهم إن النبى خلق من نور مناقض للحقيقة التى تقرر أن البشر لم يخلق أحد منهم من نور ، والحديث الصحيح " إن الله خلق الملائكة من نور ، وخلق إبليس من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم " دليل على بيان أن بعض المخلوقات لا تفضل على بعض باعتبار ما خلقت منه ، فآدم خلقه الله من طين ، فلما سواه ونفخ فيه من روحه أسجد له الملائكة وفضله عليهم بتعليمه كل شيىء ، فآدم وصالحو ذريته أفضل من الملائكة وإن خلقوا من نور ، ومحمد من بنى آدم وبنو آدم لا يظهر فضل أحدهم بابتداء حاله بل بما يظهر فضله عند كمال أحواله . هذا إلى جانب ما وصف به محمد فى الحقيقة المحمدية من صفات هى لله وحده ، لكن نظرة أصحاب وحدة الوجود لم تفرق كما ينبغى بناء على نظريتهم التى أشرنا إليها

ب - أما قولهم " بأنه صلى الله عليه وسلم كان موجودا أزلا بحقيقته وآدم بين الماء والطين بخلاف غيره من الأنبياء ، وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، هذا كذب واضح مخالف لإجماع أئمة الدين ...... فإن الله علم الأشياء وقدرها قبل أن يكونها ، ولاتكون موجودة بحقائقها إلا حين توجد ولا فرق فى ذلك بين الأنبياء وغيرهم . ولم تكن حقيقته صلى الله عليه

وسلم موجودة قبل أن يخلق إلا كما كانت حقيقة غيره ، بمعنى أن الله علمها وقدرها ، لكن كان ظهوره خبرا واسمه مشهورا أعظم من غيره فإنه كان مكتوبا فى التوراة والإنجيل وقبل ذلك

و أما قوله " كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " فلا أصل له ، ولم يروه أحد من أهل العلم ، والحديث بهذا اللفظ باطل .

و الحديث الصحيح عن النبى " إنى عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإن آدم لمنجد ل فى طينته " أى كتبت نبوتى وأظهرت لما خلق آدم قبل نفخ الروح فيه كما يكتب الله رزق العبد وأجله وعمله وشقى أو سعيد إذا خلق الجنين قبل نفخ الروح فيه (١٢٦)

و هذا لايمنع تفضيل النبى ولاتكريم الله له ، لكن دون غلو لأنه نهى أن تطريه الأمة كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم

ج - أما الربط بين ختم النبوة وختم الولاية من خلال الحقيقة المحمدية فهذا ثلم آخر فى النظرية لأنه قياس ليس عليه دليل ، كما أن فكرة الوساطة بين الله والخلق لا يعرفها الاسلام لأن الله قريب من عباده ، بتقربهم إليه بما يحب من الفرائض ويزداد قربهم بالنوافل وفق الحديث القدسى (لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ...) .

ثم الخلط بين النبى والولى وجعل الولى والولاية أساس النبوة تكلف فى التأويل لاتسيغه بساطة العقيدة الاسلامية ووضوحها ، واستنباط لا يشهد له قانون الا ستنباط الصحيح ، ولكن الأمر يبدو أنه على ما يقول نيكلسون : "ولما صور الصوفية فيما بعد الصلة بين الله ومحمد بصورة أخرى ، واعتبروه روح الله والعقل الكلى ونحو ذلك سهل عليهم الكلام فى حبه وتقديسه من غير أن يحاولوا التوفيق بين هذه النزعة وبين عقيدة التوحيد الإ سلامية (١٢٧) وقد جلب هذا الخلط على أصحاب هذه النظرية هجوم الفقهاء المعاصرين لهم ومن جاء بعد كذلك ممن لم ير فهم هذا التأويل المتعسف الذى يبعد بصاحبه عن وضوح العقيدة فى الله ورسوله والعالم (١٢٨)

د- كذلك لم يكن الحديث عن شخصية الرسول فى التصوف الفلسفى مثمرا من الناحية العملية التى هى صلب رسالته وصلب رسالة العلماء من بعده ، ولم يكن مثمرا كذلك من ناحية التزكية التى هى جزء هام من ميراث النبوة ، بل ومحور هام من محاور التصوف فى فترته الناضجة ، وحركته النشطة بين الأمة ، ذلك أنه إذا كانت اتجاهات التصوف السنى قد قربت من الفقه ، واستجابت لحاجات الجماهير ، ومارست مهام التربية والتعليم بل والتدريب للجهاد فضلا عن نشر الإسلام ، أقول كان كل هذا حين وجدت الطرق الصوفية في القرن السادس مؤسسات اجتماعية ، وكل هذه الوظائف مستمدة من حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله .

أقول فى حين كان التصوف السنى مثمرا فى هذه الناحية فإن شخصية الرسول فى التصوف الفلسفى قد حجب نورها عن العامة لغموض المصطلح الفلسفى ، والتأويلات التى لاتجد سندا شرعيا لها وبات التصوف جدلا فلسفيا ، وملاحاة مذهبية أكثر من كونه بوتقة لصهر الطاقات الروحية فى الأمة ، ومحضنا يتخرج منه تلاميذ العمران والحضارة .

فإذا أضفنا إلى هذا الغلو الذى أصاب المشايخ من جراء اعتقاد ختم الولاية ، ووراثة الحال النبوي ، وادعاء بعض المشايخ لنفسه ماليس من حقه دون خلق الله كل هذا يؤكد أن التصوف الفلسفى جمّد فاعلية شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم . وذلك حين ظن أنه يمنحها وجودا إلهيا خاصا .

و نحن لاننكر حب صوفية وحدة الوجود لرسولهم الكريم ، وحرص بعضهم أن يكون وارثاً له فى قوله وفعله ، لكن الحب الذى لا يضبط بضوابط الشرع يحدث من الضرر أكثر مما يحدث من النفع ، ذلك أن مهمة الرسول فى حياته ، وبعد مماته فيما حمل من مبادئ وما ترك من تعاليم - فهى أن يشق طريقه فى موكب الزمان ابتغاء التحكم فى ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ عالما من المثل العليا جديدا " (١٢٩)

** و قد امتد هذا الأثر المغالى فى تصور شخصية الرسول الى فرق

صوفية معاصرة فوصفت الرسول بما لم يقره الشرع ، فالاستعانة به واجبة ، ويوصف بالمانع والمعطى ، وهو خلق من نور ، وهو يعلم الغيب ، وهو ناظر إلى كل الأزمان والأشياء . ويبالغون كذلك فى مكانة المشايخ فنراهم يخلعون على مشايخهم وعلي المشايخ السابقين أمثال الشيخ الجيلانى كثيرا من الأوصاف التى هى أوصاف النبوة ، بل ومنها أوصاف إلهية ، قياسا على فعلهم مع النبى محمد صلى الله عليه وسلم . (١٣٠) وهو شبيه بما أشرنا إليه عند أصحاب الحقيقة المحمدية .

و قد تكون المشابهة غير ذات جذور تاريخية وليست فى ذات الشكل الفلسفى الذى أشرنا إليه أو على الأقل لا نستطيع أن نجزم بهذا إلا بعد دراسة الصلات بين هؤلاء وهؤلاء (١٣١) ولكن يبقى شيئ مشترك هو أن من لم يضبط عقيدته بما جاء فى الكتاب والسنة يقع فى مثل هذا التجاوز ، فيبعد بمريديه عن شرع الله الذى هو صلب الرسول المحبوب للمسلمين عامة ، ويبعد عن حبه وطاعته وهو يحسب أنه يحسن صنعا .

خاتمة

التصوف الإسلامى بوصفه هذا لاينفك عن عقيدة التوحيد ، وبقدر وضوح هذه العقيدة فى نفس الصوفى يكون صياغتها لفكره ، ومنه يكون السلوك الراشد الذى يعرف حق الله وحق الناس وحق النفس ، وحين يكون الأمر هكذا فإن عواطف الحب لله ولرسوله ، والبحث عن طرق القرب والوصال، واستهداف أن يكون الصوفى عبداربانيا يلزمه باتباع أحب خلق الله إلى الله محمد صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأفعاله . وهذا ما كان من صوفية المسلمين زمن استقائهم عقائدهم وعلومهم وآدابهم من الكتاب والسنة ، و كان ناتجه تعلقا بالرسول وتقديرا لفضله وعظمته دون سقوط فى مهاوى الإطراء أو الخروج بشخصيته عن سمتها الذى عرفنا الله به فى وصف خلقه ووصف رسالته وكل جوانب حياته . فكان الحب بذلك وراثة لتزكية الرسول لأمته ، وحفاظا على أن تظل شعلة الروح متقدة ،

تتصل بخالقها عن طريق عبادته وذكره ، وتعود للناس ومعها شعاع يبدد ظلام طريق الإغراق فى مادية الحياة واللهث وراء مغرياتها ، ليقدم للناس حلامتوازنا تلتقى فيه طموحات النفس والعقل والبدن من غير إفراط ولا تفريط .

ولكن التصوف الاسلامى وهو لا يزال يحمل هذا الوصف لمعرفة أهله بعلوم الشريعة ، قد بدأ فى مرحلة اختلاط المصادر ، فكانت بدايات لبعد عن السمت سالف الذكر، لكنها بدايات لم تأخذ شكل ظاهرة عامة ، وظل الأمر كذلك حتى غلب المصدر غير الاسلامى المصدر الاسلامى فدخل التصوف متاهات التفلسف بنظرياته وتأويلاته ، وكانت عقيدة التوحيد أول المسائل التى تأثرت بهذا الغزو حيث بدت الصراعات بين فكر حضارتين مختلفتين ، ومنها تفرعت المسائل الأخرى ، فانقلب الحب لله وللرسول من عاطفة تضبطها مبادئ الشرع إلي نظريات يحاول أصحابها التوفيق بين الفلسفة التى علموا وبينها ، وكان من بين هذه المسائل وأبرزها تأثرا بهذا الجو الجديد لفهم التوحيد كان الحديث عن شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، حيث اختلفت سماته، ولغته ، ومستنداته الفكرية عما كان من قبل ، وجر هذا إلى معتقدات أخرى وسعت الهوة بين ماهو روح التصوف الإسلامى وما هو دائر على ألسنة أصحاب التصوف الفلسفى من وحدة الأديان ، وختم الولاية ونحو هذا .

و لعله ظهر من خلال ما قد منا كيف يمكن أن تكون العقيدة مفتاحا حقيقيا للنفوس الآملة فى المزيد من فضل الله ورحمته إذا أخذت من مصادرها، وحرر الفهم لهذه المصادر ، كما أن أى خلل يصيب العقيدة - وهى الأساس - يحيل الحياة الروحية إلى نظر فلسفى وتأمل عقلى ، يبتعد عن منهج الذوق الصوفى بقدر مايوغل فى المصادر غير الاسلامية ويحكمها في معتقداته التى تضبط فكره ، وتوجه روحه .

و آمل أن يكون فى هذه الإشارات ما يجعل التصوف المعاصر يولى درس العقيدة و بيانها الأهمية اللائقة لأنها منطلق حب الرسول الكريم الذى هومن أبرز سمات التصوف الإسلامى .

الهوامش

١- حسن الشافعي (١)/فصول في التصوف/ ٤٥ دار الثقافة للنشر ١٩٩١م مصر

٢- ابن تيمية/الاستقامة/ ١/٩٤ تحقيق محمد رشاد سالم طبعة جامعة الامام ١٩٨٣م الرياض والقشيرية/ ١/٤٦ طبعة صبيح

٣- عبد القادر الجيلاني/الغنية لطالبي طريق الحق / ١/٣٨- ٥٨ طبعة الحلبي د.ت

٤- القشيرية/ ٥/ طبعة صبيح د.ت

٥- ابن تيمية/الاستقامة/ ٦٥- ١١٥.

٦- أبو الوفا التفتازاني/مدخل إلى التصوف الإسلامي/ ١١٢ طبعة ١٩٧٩م

٧- رواه البخاري

٨- انظر اللمع للسراج الطوسي/ ٨٥ ، القشيرية / ٧٢

٩- ابن تيمية/التصوف / ٤٩، الاستقامة/ ١/١٣٨ ،وابن القيم/مدارج السالكين/ ١/١٦٦

١٠- أحمدصبحي/التصوف/ ٧٨ دار المعارف

١١- الحلاج/الطواسين/ ١٢٤ ، ١٢٥.

١٢- فى التصوف الإسلامى وتاريخه / ٨٥ .

١٣- التفتازانى / ابن سبعين و فلسفته الصوفية / ٧٢ طبعة ١٩٧٢م دارالكتاب الليالى .

١٤- التفتازانى / مدخل/ ١٩٨، الشافعى / فصول / ١١٩ .

١٥- السابق / ١٩٩ .

١٦- الفتوحات المكية / ٢/٦٠٤ { طبعة / ١٢٩٢هـ } .

١٧- مدخل إلى التصوف / ٤٠١

١٨- فصوص الحكم / ٩٦ تحقيق د/أبوالعلاعفيفى

١٩- مقدمة الفصوص / ٢٨ .

٢٠- فصوص الحكم / ٤٨ .

٢١- مقدمة الفصوص / ٢٤ .

٢٢- الفتوحات / ٢/٦٧٦ ، و د/ جعفر : التصوف/ ٢٤١-٢٤٢ (طبعة ١٩٧٨م)

٢٣- نيكلسون / فى التصوف الاسلامى و تاريخه / ٨٨ .

٢٤- مدخل / ٢٠٥ ، الحياة الروحية / ٤١ .

٢٥- الفتاوى / ١٠/٢٢٢ .

٢٦- السابق / ١٦٢ .

٢٧- الفتاوى ١١/٢٤٢ .

٢٨- المقدمة /٢٢٩ .

٢٩- برهان الدين البقاعى / تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربى / ٧٢ تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، دارالتقوى /١٩٨٩م مصر .

٣٠- مدخل إلى التصوف الاسلامى /٢٠٤ .

٣١- فصوص الحكم / ٧٢، الفتاوى / ١١/٢٤٠ .

٣٢- ابن تيمية / السابق / ١١/٢٤١ .

٣٣- نيكلسون فى التصوف و تاريخه /١٦٢. ، الشافعى فصول /٤٢ .

٣٤- أشير بذلك إلى بعض الطوائف الصوفية الموجودة في شبه القارة الهندية مثل البريلوية ، و الذكرية ونحوها .

٣٥- القشيرية / ١٤.

٣٦- الجنيد البغدادى ، خواص الصلاة الكبرى ضمن مجموعة رقم ١٦٣١ مخطوطات دار الكتب .

٣٧- الشافعى / فصول ؛ "٤" اللمع /١٣٢ .

٣٨- هذا بناء على طريقته في الحقيقة لمحمدية كما سيجيء .

٣٩- سورة الكهف /٦٤ .

٤٠- بهاء الدين العاملي / الكشكول /٢/٢٦٦, ٢٦٧ طبعة رقم /١٢٧٧هـ .

٤١- إحسان إلهى ظهير/ البريلوية/٦٨ .

٤٢- رواه أبوداود .

٤٣- رواه العسكري عن علي رضي الله عنه ، وسنده ضعيف جدا ، وإن اقتصر ابن حجر على الحكم عليه بالغرابة في بعض فتاويه ، ولكن معناه صحيح . كذا في كشف الخفاء للعجلوني ١/٧٢ .

٤٤- الأعراف / ١٥٨ .

٤٥- الشورى / ٥٢, ٥٢ .

٤٦- الأحزاب / ٢١ .

٤٧- آل عمران/٢١ .

٤٨- آل عمران / ٢٣ .

٤٩- فى التصوف و تاريخه / ١١٢ .

٥٠- الفوز / ٥٤ .

٥١- النساء / ٨٠ .

٥٢- الحشر/ ٧ .

٥٣- النور / ٦٣

٥٤- الشافعى / فصول / ٤٩, ٥٠.

٥٥- فى التصوف الاسلامى و تاريخه/ ١١٢ .

٥٦- ابن كثير/ البداية و النهاية / ٢٨١٦ .

٥٧- رواه مسلم و أحمد .

٥٨- آل عمران / ١٥٩ .

٥٩- الأنبياء / ١٠٧ .

٦٠- التوبة / ١٢٨ .

٦١- رواه أحمد عن أبى هريرة بسند رجاله رجال الصحيح .

٦٢- محمد كمال جعفر / فى الفلسفة و الأخلاق / ٢٣٩ . طبعة ١٩٦٨م دار الجامعات بالاسكندرية .

٦٣- انظر الشمائل المحمدية للامام الترمذى / ٨٥ تعليق محمد عفيف الزغبى ، و البداية و النهاية لابن كثير ٣٩/٦ .

٦٤- ابن تيمية الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان/ ٢٥-٢٨ . تعليق / محمود فايد / ١٩٥٨م صبيح مصر .

٦٥- اللمع / ١٣٢ .

٦٦- ابن تيمية / الفتاوى / ٣٦٣/١٠ .

٦٧- القشيري / ٣١ .

٦٨- القشيري / ٣١ .

٦٩- القشيري / ٤١ .

٧٠- محمد مصطفى حلمى / الحياة الروحية فى الاسلام/ ١٧، ٢٢، ٢٥، التفتازانى/ مدخل / ٤٢-٥٠، اللمع / ١٣٣ .

٧١- الغزالى الإحياء /٤/٢٠١ على سامى النشار / نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام /٣/٩٠. ابن هشام / السيرة /١/٢٥٠

٧٢- الهجويرى / كشف المحجوب / ٢/ ٩٥ . نيكلسون/ فى التصوف/ ١٦٢، ١٦٤ .

٧٣- السابق/ ١٦٥ .

٧٤- انظر ديوان البرعى / ٢٤، ٢٥، طبعة / ١٣٠٥هـ ، محمد فهرشفقه / التصوف بين الحق و الخلق / ٨٢-٨٤ الدار السلفية ١٩٨٣م ، والشافعى / فصول / ٤٥ .

٧٥- رواه أبوداود ، و الترمذى ، و ابن ماجه ، و ابن حبان فى صحيحه من حديث أبى الدرداء .

٧٦- البخارى / مواقيت الصلاة من حديث أبى مسعود الأنصارى /١٣٩ طبعة الشعب .

٧٧- ابن خلدون/ شفاء السائل لتهذيب المسائل / ٧٢ . تحقيق محمد بن تاويت ١٩٥٨م المغرب

٧٨- آل عمران / ٣١ .

٧٩- الشمس / ١٠، ١١ .

٨٠- السهروردى عوارف المعارف بهامش الإحياء /١٣/٢ . (طبعة صبيح ، مصر ١٩٥٧م)

٨١- الأنفال/ ٤ ،

٨٢- عوارف المعارف ، ١٦.

٨٣ ، ٨٤- عبدالقادر الجيلانى ومذهبه الصوفى / ٢٨٠ ٨٤ ، ماجستير بدار العلوم ١٩٧٤م .

٨٥- الكهف / ١١٠ .

٨٦- آل عمران / ١٤٤ .

٨٧- الأحزاب / ٤٠ .

٨٨- فى التصوف و تاريخه / ١٦٣ .

٨٩- ابن تيمية التصوف / ٤٩٧ .

٩٠- التفتازانى / مدخل/١٤٥ . الشافعى / فصول/ ١٢٩-١٣٩ .

٩١- نيكلسون / فى التصوف الاسلامى و تاريخه / ١١٦ ، ١٢٥ .

٩٢- التفتازانى / مدخل ١٨٨١ . الشهرستانى / الملل و النحل بهامش الفصل /١٤٥/٢ (دارالعلم ، ابن النديم / الفهرست/ ٥٠٨ .

٩٣- الجليند / من قضايا التصوف / ٨٨، ٨٩ .

٩٤- صبحى / التصوف/ ٩٤ .

٩٥- ابن خلدون / المقدمة /٣٢٣ .

٩٦- في التصوف و تاريخه / ١٣٤ .

٩٧- انظر / مدخل فى التصوف / ١٣٧ . ، حلمي / الحياة الروحية ١٤٠-١٤٢ ، الجليند / من قضايا التصوف ١٠٧، ١٠٨ ، الشافعى / فصول /٤٧ .

٩٨- حلمى الحياة الروحية / ١٤٢. الهيئة العامة للكتاب / ١٩٨٤ م .

٩٩- الحلاج / الطواسين ٨٢-٨٤ مكتبة الجندى / ١٩٧٠م

١٠٠- عبد الرازق الكاشانى/ اصطلاحات الصوفية / ٨٠ تحقيق د/ عبدالقادر محمود / دار المعارف / ١٩٨٤م .

١٠١- الجليند من قضايا التصوف / ٨٨ ، الشيبى / الصلة بين التصوف و التشيع / ٢٦٢، الحلية / ٢٥٢/٩ .

١٠٢- سيرة ابن اهشام / ٤٦٧، طبعة ١٣٢٩هـ مصر .

١٠٣- نيكلسون/ فى التصوف / ١٥٩ ، ١٦٠، أبو العلاعفيفى تعليقه على الفصوص / ٣٢٠ .

١٠٤- فصوص الحكم : ٤٨ تحقيق و تعليم د/ ابو العلاعفيفى طبعة ١٩٤٦م .

١٠٥- السابق / ٥٠ .

١٠٦- مدخل / ٢٠٣ .

١٠٧- فصوص الحكم / ٢١٤/١ طبعة بيروت (د ت)

١٠٨- عفيفى / شرح الفصوص / ٣٢٠ - ٣٢٥ سنيضرف .

١٠٩- محمود محمود غراب/ شرح فصوص الحكم / ٩٥ طبعة دمشق ١٩٨٥م .

١١٠- حلمى / الحياة الروحية / ٦٩، ٧٠ ، مقداد فلسفة الحياة الروحية / ٩١.

١١١- نيكلسون / ١٥٩، شفقه /٢٠ .

١١٢- الجليند / ١٠٨ ، ٢٦٧، صبحى / ٩٣، الشيبى الصلة / ٣٤٦ .

١١٣- تعليقات عفيفى على الفصوص / ٣٢١ .

١١٤- عبد الكريم الجيلى / الإنسان الكامل /٤٨/٢ طبعة (١٣٢٨هـ)

١١٥- عبدالرحمن الجامى / الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية و المتكلمين و الحكماء / ٤ طبعت بذيل أساس التقديس للرازى . مطبعة كردستان العالمية / مصر (ب . ت)

١١٦- أخبار الحلاج / ٣٩ .

١١٧- حلمي الحياة الروحية / ١٤٥، و مدخل إلى التصوف / ١٣١ - ٢٠٤ .

١١٨- الترمذى / ختم الولاية ٢٦٤ تحقيق عثمان يحيى المطبعة الكاثوليكية -- بيروت .

١١٩- السابق الملحق التاريخي و فيه نص لابن تيمية من رسالته حقيقة مذهب الاتحاديين .

١٢٠- كشف المحجوب / ٢٢٥/١ .

١٢١- مدخل إلى التصوف / ٢١٠ .

١٢٢- الفتوحات / ٢/ ٢٥ .

١٢٣- ختم الولاية / ١٦١ هامش ٣، للمحقق . د/ عثمان يحيى .

١٢٤- فى التصوف و تاريخه / ١٦١ .

١٢٥- عفيفي / تعليقه على الفصوص / ٢٢٢ .

١٢٦- التصوف / ٩٧ (ج ١١ الفتاوى) ، حقيقة مذهب الاتحاديين / ١٢٦- ١٢٧ .

١٢٧- فى التصوف الإسلامى و تاريخه / ١٦١ .

١٢٨- ابن تيمية التصوف / ٣٦٣- ٣٦٧ .

١٢٩- إقبال / تجديد الفكر الدينى / ١٤٢ ترجمة عباس محمود العقاد (طبعة ثانية ١٩٦٨١م)

١٣٠- إحسان إلهي ظهير البريلوية / ٦٨- ٧٠، ٨٠ -٨٨، ٩٤، ٩٨، ١٠٦ .

١٣١- هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة من خلال مصادر هذه الفرقة و أمثالها إلى جانب كتابات المعاصرين عنها . و لكنا فقط أشرنا إليه باعتبار أنه تنطبق عليه معظم الملاحظات السابقة ، الأمر الذى جعله بالفعل موضع - سخط المسلمين من أهل السنة فى المنطقة التى بها هذه الطائفة (شبه القارة الهندية) . و لعل الدراسة العلمية تكشف وجه الحق فى المسألة .